

VU Research Portal

Gepopulariseerde cultuur, ritueel en het maken van erfgoed

Stengs, I.L.

2018

[Link to publication in VU Research Portal](#)

citation for published version (APA)

Stengs, I. L. (2018). *Gepopulariseerde cultuur, ritueel en het maken van erfgoed*. Vrije Universiteit Amsterdam.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

E-mail address:

vuresearchportal.ub@vu.nl

prof.dr. I. Stengs

Faculteit der Sociale Wetenschappen

GEPOPULARISEERDE CULTUUR, RITUEEL EN HET MAKEN VAN ERFGOED



VRIJE
UNIVERSITEIT
AMSTERDAM

prof.dr. I. Stengs

GEPOPULARISEERDE CULTUUR, RITUEEL EN HET MAKEN VAN ERFGOED

Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt
van bijzonder hoogleraar Antropologie van ritueel en populaire cultuur
aan de Faculteit der Sociale Wetenschappen van de Vrije Universiteit
Amsterdam op 9 november 2018.

Opgedragen aan Jeroen, Rosa en Max

© Irene Stengs, 2018
ISBN 978-90-829560-0-9

**Mijnheer de rector, dames en heren,
oftewel: beste reizigers**

Ik ga het hier niet hebben over de NS, maar wel over identiteit.

U heeft het ongetwijfeld gevolgd of er in elk geval van gehoord: de zoektocht naar en de uiteindelijke bevrijding van de ‘Wilde Zwijnen’, het Thaise jeugdelftal en hun coach, uit het Tham Luang grottenstelsel in Noord-Thailand. Op 23 juni overvallen door opkomend water als gevolg van heftige regenval tijdens een bezoekje aan de grot konden de jongens niet anders dan proberen het water voor te blijven door steeds verder de grot in te trekken. De ontwikkelingen werden in woord en beeld wereldwijd gevolgd. Ervaren buitenlandse grottenduiikers werden ingevlogen. Elon Musk stuurde de wereld een video-opname van hemzelf wadend door de grot, en bood voor de reddingsactie een op maat gemaakte en naar het voetbalteam vernoemde mini-onderzeeër aan: de *Wild Boar*. De directeur van het Nederlandse pompbedrijf Van Heck was ter plekke om eventueel te kunnen helpen met de bouw van een pompinstallatie om de grot leeg te pompen. Thaise scholen participeerden massaal in landelijk georganiseerde gebeds- en meditatiebijeenkomsten; vrijwilligers kwamen vanuit het hele land om de reddingsploegen van eten en drinken te voorzien; een monnik richtte zijn gebeden op de jongens en voorspelde dat ze zouden worden gevonden; de koning sprak zijn waardering uit voor de inzet en het

doorzettingsvermogen van het reddingsteam uit en doneerde duikflessen.

Na negen dagen werden de dertien jongens gevonden, levend; op 11 juli, achttien dagen na hun verdwijning, waren allen gered, al kostte de reddingsactie wel het leven van de Thaise marinier Saman Gunan. Donald Trump, Angela Merkel en Theresa May twitterden hun felicitaties; Manchester United nodigde de Wilde Zwijnen uit om in Engeland een wedstrijd bij te komen wonen. In de tussentijd was op de Thaise sociale media een volledige beeldtaal ontstaan in de vorm van foto's, opnames, schetsen, animaties en cartoons, die zowel elke stap in de ontwikkelingen als de belangrijkste emoties visualiseerde. Nog voor de redding was beëindigd was er al sprake van een mogelijke verfilming of documentaire. Op 11 juli verscheen het eerste stripverhaal, met als titel: 'De dertien: de reddingsoperatie van de Wilde Zwijnen aan de rand van de grot.'

Eveneens op 11 juli maakte het hoofd van de reddingsoperatie, gouverneur Narongsak Osottanakorn, bekend dat de grot een 'levend museum' zou worden, dat wil zeggen, een museum dat het verhaal zou vertellen van deze, in zijn woorden, 'epische reddingsoperatie', een inspanning die 'de wereld verenigde'. Gebruikmakend van het uitgebreide foto- en filmmateriaal gaat het museum tevens een educatief centrum worden, voor kinderen en duikers, wereldwijd. Daarnaast zal de collectie van het museum bestaan uit het materiaal dat bij de redding gebruikt is, inclusief de kleren die de leiders van de verschillende deeloperaties tijdens hun expe-

ditie hebben gedragen. Tegelijkertijd begon diezelfde week een team van Noord-Thaise kunstenaars aan een muurschildering van 23 meter breed om de grot, de gebeurtenissen en zijn helden in realistische stijl vast te leggen. Center piece is het portret van de overleden Thaise marinier, van wie er, zoals het er nu naar uit ziet, diverse standbeelden in de maak zijn.



De casus van ‘de grottenjongens’ brengt drie thema’s bijeen die tezamen het onderwerp van deze oratie zullen vormen: ten eerste, het verschijnsel dat ik *high density events* noem, gebeurtenissen van ‘hoge dichtheid’, ten tweede: popularisering van cultuur, en ten derde: het maken van erfgoed.¹

De Cave Boys casus is, zoals ik zal betogen, een voorbeeld van een *high density event*: een intense gebeurtenis met een welhaast evenement-achtig karakter, waarvan de ontwikkelingen door velen op de voet worden gevolgd, en die tegelijkertijd op uiteenlopende wijzen en niveaus mensen tot handelen aanzet en nieuwe vormen van handelen oproept. Een ander voorbeeld van een *high density event* is de ‘monsterzwemtocht’ van Maarten van der Weijden afgelopen augustus.

Ik beschouw de notie *high density event* als wat Anton Blok (1976), naar Herbert Blumer, een attenderend begrip heeft genoemd: een begrip dat bedoeld is om een gevoeligheid te ontwikkelen voor bepaalde verschijnselen in de sociale werkelijkheid die enerzijds een aantal overeenkomsten vertonen, maar anderzijds empirisch altijd weer een andere vorm aannemen (p. 34-35). Zich baserend op Wittgenstein wijst Blok hierbij op het belang van zogenaamde ‘familiegelijkenissen’: concreet waarneembare overeenkomsten rechtvaardigen een algemene term (‘als behorende tot de familie van *high density events*’), terwijl er tegelijkertijd tussen de afzonderlijke casussen duidelijke verschillen bestaan. De hoofdzaak is dan ook niet om, aan de hand van eenduidig vastgelegde en uniforme criteria, vast te

stellen welke casussen wel en welke casussen niet tot, in dit geval, de categorie van *high density event* gerekend mogen worden, maar het plaatsen van de ‘elkaar overlappende en doorkruisende overeenkomsten en verschillen’ (p. 27) in een vergelijkend perspectief, wat het mogelijk maakt om specifieke samenhangen en ontwikkelingen te leren herkennen en deze in een groter sociaal verband te plaatsen.

Hiermee ben ik bij mijn tweede thema gekomen: popularisering van cultuur. Ik spreek hier bewust van gepopulariseerde cultuur en niet over populaire cultuur, binnen de studie van cultuur een afzonderlijk onderzoeksveld.² Met de notie gepopulariseerde cultuur wil ik het procesmatige benadrukken waarmee allerlei vormen van cultuur via tal van media worden uitgedragen, bewerkt en herbewerkt.

De Cave Boys casus laat zien hoezeer processen van popularisering dergelijke gebeurtenissen vorm geven en uitdragen. De beelden van de grot, de fietsen van de jongens, de ingenieuze pompsystemen, de verdrietige en biddende ouders, de mariniers, de duikers, de duikflessen, de modder, de honderden vrijwilligers, de biddende monniken, het vinden van de jongens, de uiteindelijke bevrijding, de ambulances, de helikopters, de jongens zwaaiend naar de camera’s vanuit hun ziekenhuisbedden zijn in de vorm van verhalen, foto’s, songs, animaties, strips, schilderijen en films eindeloos herhaald en steeds in nieuwe variaties gereproduceerd. *High density events* zijn, zo blijkt wel, gemedieerde en gemedialiseerde gebeurtenissen waarin via beelden en

teksten culturele vormen, handelingen en objecten in hoog tempo worden overgedragen en uitgewisseld, processen waar in principe iedereen bij betrokken kan zijn. De centrale rol van sociale media in het leven van alledag geeft aan deze processen van popularisering een extra versnelling.

Hoewel de gereproduceerde en overgedragen beelden en de verhalen er omheen zich aan ons voordoen in een als vanzelfsprekende of natuurlijke volgorde, volgen ze, zoals Bonno Thoden van Velzen (1995) dat in zijn onderzoek naar collectieve fantasieën omschreven heeft, meer of minder zichtbare, reeds bestaande scenario's of scripts. Dit betekent dat in de inhoud van *high density events* collectieve voorstellingen, angsten en verlangens concrete vorm krijgen.³ Hiermee kunnen we begrijpen hoe al tijdens Van der Weijden's zwemtocht de vergelijking met het lijden van Jezus onderdeel werd van het verhaal zoals dat zich van minuut tot minuut in de media ontwikkelde.

In dit proces worden bepaalde momenten, woorden, personen en locaties uitvergroot, waardoor ze in betekenis toenemen en in sommige gevallen een iconische kwaliteit krijgen. Dat wil zeggen dat ze voor meer staan dan de gebeurtenis op zich en dat confrontatie met dergelijke afbeeldingen, plekken of personen een breed spectrum aan gevoelens, emoties en zintuiglijke ervaringen kan oproepen. Dit vermogen maakt dat iconische beelden een lang leven kunnen leiden, zelfs in geheel andere contexten. Zo zouden we in toekomstige verhalen over lijden, afzien en doorzettingsvermogen de

voeten van Maarten van der Weijden nog lang kunnen terugzien.

Het ontstaan van iconische beelden is onderdeel van een breder proces dat Catherine Bell (1992) ritualisering genoemd heeft. Het duiden van de reddingsoperatie als episch, een saga of als een odyssee is daar ook een voorbeeld van. Anders dan een opvatting van ritueel als een vaststaande opeenvolging van geformaliseerde handelingen, wijst het concept ritualisering op het procesmatige karakter waarmee bepaalde handelingen (of voorwerpen, personen en momenten) een bijzondere waarde of betekenis krijgen (p. 74). Bell pleit hiermee voor een – inmiddels breed geaccepteerde – benadering die praktijken centraal stelt, en waarmee dynamiek, verandering, strategie en machtsverhoudingen onderdeel van de analyse worden. Hiermee wordt de vanzelfsprekendheid van het verbijzonderen van bepaalde handelingen, voorwerpen, personen en momenten ter discussie gesteld en de weg geopend voor vragen als wie, wat, waar, wanneer het selectieproces mede vorm gaven. Hierop voortbouwend staat mij dan ook een onderzoeksveld voor ogen waarin processen van popularisering, medialisering en verbijzondering in hun onderlinge samenhangen worden benaderd.

Daarmee ben ik bij mijn derde thema aangekomen. De Cave Boys casus biedt bij uitstek een voorbeeld van hoe stante pede plekken, gebeurtenissen, mensen en objecten tot erfgoed gemaakt kunnen worden. Het is mijn overtuiging dat voor een beter begrip van de krachten die het behoud van erfgoed steeds

hoger op de maatschappelijke en politieke agenda plaatsen, de aandacht van het onderzoek zich meer moet richten op de maakbaarheid en het maken van erfgoed. Hiermee ik sluit aan bij een bredere ontwikkeling binnen erfgoedstudies, zoals onder andere uitgedragen door Barbara Kirshenblatt-Gimblett (1998); Sharon Macdonald (2013), Birgit Meyer & Mattijs van de Port (2018), Oscar Salemink (2016) en Laurajane Smith (2006). Het onderzoek van bovenstaande onderzoekers, hoe uiteenlopend ook, deelt het gezamenlijk uitgangspunt dat juist de vanzelfsprekendheid waarmee culturele handelingen, plekken en voorwerpen worden beschouwd als erfgoed onderwerp van onderzoek moet zijn, en het procesmatige karakter van erfgoedvorming centraal dient te staan. Aan een beter begrip van de maakbaarheid en het maken van erfgoed wil ik met mijn onderzoek bijdragen door de blik te richten op de rol die rituelen en geritualiseerde handelingen hierbij spelen.

Juist rituelen – en hierbij kunnen we denken aan een scala aan rituelen, zoals carnaval, religieuze feestdagen, oogstdagvieringen, kermissen, dodenherdenking – worden tot het immateriële erfgoed van specifieke groepen of gemeenschappen gerekend. Veelal ervaren als in wezen onveranderlijke vormen van cultuur die sinds een vaak ver verleden van generatie op generatie worden overgedragen vormen rituelen de basis van veel hedendaagse culturele identiteitsvorming, en, in het verlengde daarvan, culturele-identiteitspolitieke kwesties. Zowel aan het Meertens Instituut als aan de VU vormt identiteitspolitiek binnen het onderzoeksveld

culturele diversiteit een van de centrale thema's. In Nederland is het Sinterklaasfeest met de discussie rondom Zwarte Piet hier wel het meest pregnante voorbeeld van. Sinds 2015 staat het feest – inclusief *Zwarte Piet* op de Nationale inventaris van Nederlands immaterieel cultureel erfgoed.⁴ Zoals Markus Balkenhol (2015), en John Helsloot (2005) in hun werk laten zien gaat het, zoals bijvoorbeeld bij de Stichting Sint & Pietengilde,⁵ om sterke emoties en een gevoel van bedreiging die wordt ervaren als een bedreiging van de Nederlandse identiteit doordat zogenaamde 'anderen met een andere cultuur' bezig zijn de zogenaamde 'echte Nederlanders' 'hun cultuur' af te pakken. Deze context maakt het officieel bestempelen van het Sinterklaasfeest tot erfgoed, een initiatief van de zojuist genoemde Stichting, tot een gepolitiseerde handeling. Het doel hiervan is niet zondermeer dat het feest op de jaarlijkse feestkalender blijft staan, want dat staat niet onder druk, maar om vast te leggen hoe het feest – met ruimte voor een zekere dynamiek – gevierd 'hoort te worden'. Daarmee draagt de selectie van het Sinterklaasfeest voor de nationale erfgoedinventaris, gewild of ongewild, ook bij aan het bestendigen van bestaande machtsverhoudingen tussen bevolkingsgroepen (Balkenhol, Mepschen and Duyvendak 2016).

Deze tijd van identiteitspolitiek maakt onderzoek naar het maken van erfgoed des te relevanter. Rituelen en geritualiseerde handelingen spelen in dit maken een belangrijke rol door hun vermogen om culturele vormen en praktijken als erfgoed te 'naturaliseren'. Dat wil

zeggen, en daarmee bouw ik voort op het centrale thema van het eerdere internationale *Heritage Dynamics* onderzoeksprogramma in Nederland met collega's van de Vrije Universiteit, Universiteit van Amsterdam, Universiteit van Utrecht en het Meertens Instituut, dat het gemaakte als authentiek en echt ervaren wordt.⁶ Met deze oratie wil ik dan ook de aandacht vestigen op hoe beelden, handelingen, voorwerpen en gebeurtenissen via rituelen en door ritualisering worden overgedragen, gepopulariseerd en op een voetstuk geplaatst, en zo tot erfgoed gemaakt kunnen worden.

Sacralisering, herhaalbaarheid en herhaling

In zijn oratie bij het aanvaarden van de leerstoel 'Populaire Religiositeit' wees Mattijs van de Port al op het belang van het proces van sacralisering om te begrijpen hoe mensen aan ervaringen, personen en plekken die volledig losstaan van gezaghebbende religieuze instituties een heilige waarheid kunnen toekennen (2010). 'Populaire religiositeit is', in zijn woorden: 'een onderzoeksveld waarbinnen de gemaaktheid van religieuze vormen uiterst zichtbaar is' (p. 10). Ook waar culturele vormen, objecten en locaties als erfgoed worden ervaren geldt dat er als het ware een proces van sacralisering plaatsvindt, en dat – zoals het voorbeeld van de grottenjongens al liet zien – het maken 'uiterst zichtbaar' wordt. Birgit Meyer en Marleen de Witte (2013) formuleerden al eerder een perspectief dat erfgoedvorming en

het religieuze binnen één theoretisch raamwerk plaatst: 'Not unlike religion, heritage formation involves some kind of sacralization, through which cultural forms are lifted up and set apart so as to be able to speak of what is considered to be central to social life' (p. 276). Zelfs het meest alledaagse object kan zo een overstijgende betekenis krijgen. Wat dit perspectief laat zien is dat geen enkele culturele vorm of object vanuit zichzelf erfgoed, religieus of heilig is maar dat mensen deze waarden toekennen en dat daarmee in potentie aan elke culturele vorm of voorwerp een sacrale of erfgoedwaarde kan worden toegekend.⁷ Hoe valt dit proces van sacralisering te begrijpen? Wat voor processen en mechanismes liggen ten grondslag aan dit optillen of apart zetten van objecten, personen of culturele vormen als erfgoed?

Zich baserend op het reeds in 1909 door Arnold van Gennep geformuleerde inzicht van het heilige als situationeel en afhankelijk van de mensen eromheen (2010), stelt David Chidester in zijn boek *Authentic Fakes* (2005) dat het maken van heiligheid berust op religieuze interpretatie, ritualisering en onderhandeling (p. 120). Net als Catherine Bells begrip van geritualiseerde praktijken doelt Chidester er hierbij op dat processen van sacralisering altijd gepolitiseerd zijn, en dat strategie, machtsverhoudingen en strijd over de uiteindelijke controle van het heilige onderdeel van ieder maakproces zijn. In dit perspectief is het heilige te begrijpen als een condensatie van de heersende opvattingen op het gebied van waarden, normen en identiteit. Dit is, zoals ik aan de hand van een aantal voorbeelden zal laten

zien, niet anders als het gaat om het maken van erfgoed. Hiertoe zal ik eerst ingaan op twee aspecten die een belangrijke rol spelen bij het apart zetten van culturele vormen, voorwerpen, plekken en gebeurtenissen als erfgoed, namelijk herhaalbaarheid en herhaling als fundament van alle ritueel.

Volgens de antropoloog Paul Connerton (1989) ontleen rituelen hun overtuigingskracht aan wat hij de ‘retoriek van het her-opvoeren’ noemt. Herhaling op vaste momenten in de tijd en op vaste plekken, herhaling van het gesprokene en herhaling van lichamelijke houdingen en gebaren zijn de uitdrukkingsvormen van deze retoriek. Deze uitdrukkingsvormen staan voor meer dan de handelingen: er wordt een verhaal verteld, een geschiedenis, persoon of gebeurtenis herinnerd of gemarkeerd, waarden gedeeld, overgedragen, beleefd en bevestigd. Hiermee onderscheidt geritualiseerd handelen zich van gewoon handelen, en ook van routinematig handelen zoals de dagelijkse afwas, ook een terugkerende handeling op een vaste plek en tijd.

Anders dan termen als herhaling en herhaalbaarheid misschien suggereren, houden deze niet ‘onveranderlijkheid’ in. In mijn onderzoek naar de herdenkingsrituelen rondom de in 2004 overleden zanger André Hazes heb ik laten zien hoezeer verandering en creativiteit onderdeel van deze herdenkingscultuur zijn (Stengs 2015). Dit begon meteen al met het afscheidsconcert *André Bedankt* in de Amsterdam Arena (inmiddels de Johan Cruijff ArenA) drie dagen na Hazes’ dood, met de kist met het lichaam van de zanger op de middenstip:

een rituele innovatie. Met zingende, huilende, ‘olé, olé’ en ‘biertje, biertje’ roepende fans hield de gebeurtenis – een mooi voorbeeld van een *high density event* – het midden tussen een Hazesconcert, een uitvaart en een voetbalwedstrijd. Ook de jaarlijkse herdenkingen op Hazes’ sterfdag bij het, een jaar na zijn dood onthulde, standbeeld op de Albert Cuypmarkt in Amsterdam vormen een duidelijk voorbeeld van het innovatieve vermogen om een eigen vorm en inhoud te geven aan het herdenken, en op die manier ‘hij die verdwenen is’, al is het maar voor even, weer aanwezig te laten zijn.



Nabootsing en lichamelijke identificatie vormen de belangrijkste technieken waarmee de Hazesfans invulling geven aan hun behoefte om Haze te laten voortleven.

Gekleed in Hazes-outfit (gleufhoedje, zonnebril, zwarte kleding) ritualiseren de fans Hazes' voorliefde voor bier en sigaretten en zingen zij zijn liederen. Naast bloemen worden bij het standbeeld blikjes en flesjes Heineken of glazen bier neergezet, vaak met de tekst *BVO-tje*: Bier-tje Voor Onderweg, een uitdrukking van Hazes die dankzij *Zij gelooft in mij*, de documentaire die John Appel in 1999 over Hazes maakte, een staande Nederlandse uitdrukking is geworden. Tijdens de twee minuten stilte steken de Hazesfans, met een biertje in de hand, ter nagedachtenis een sigaret op.

Hier zien we hoe bepaalde elementen symbool zijn komen te staan voor wie Hazes was en voor hoe hij zijn leven leidde: zijn uiterlijk, zijn zang, bier en sigaretten. Deze elementen krijgen steeds meer betekenis door herhaling, die al voor Hazes' dood is begonnen in de vorm van popularisering via media de Hazesconcerten, en na zijn dood voort werd gezet als vast onderdeel van de herdenkingsrituelen. Dat betekent dat de combinatie van Hazes-outfits, blikjes Heineken en het inzetten van de afkorting *BVO-tje* bepaalde gebeurtenissen authenticiseren als een echt Hazesritueel of als een echt Hazesconcert. Het blikje bier is hier bij uitstek een voorbeeld van een zeer alledaags voorwerp waaraan door Hazesfans binnen de context van de rituele ruimtes van de Hazesgebeurtenissen, een speciale betekenis buiten dit alledaagse wordt toegekend.



Deze casus toont aan hoe de herdenkingsrituelen rond Hazes teruggrijpen op allerlei elementen die kenmerkend zijn voor herdenkingsrituelen in het algemeen: een vast tijdstip, een vaste plek gemarkeerd door een standbeeld of monument, bloemen en stiltes. Ook zulke elementen zijn echter niet vaststaand of tijdloos. Zoals Rob van Ginkel in zijn studie naar de herdenkingscultuur rondom de tweede wereldoorlog heeft laten zien is het model voor de dodenherdenking, waaronder de inmiddels vanzelfsprekende twee minuten stilte, op vrij willekeurige wijze tot stand gekomen en door een eenling bedacht (2011: 177-186). Tegelijkertijd onderscheiden de Hazesrituelen zich door het incorporeren van een aantal, tot dan toe niet met herdenkingsritueel verbonden elementen, waardoor er nieuwe combinaties, en

daarmee zelfs nieuwe vormen van ritueel konden ontstaan, zoals het afscheid in de ArenA.

Nu ik het potentieel van ritueel om oude en nieuwe elementen op welhaast vanzelfsprekende wijze te combineren in nog steeds als ritueel herkenbare vormen uiteen heb gezet, ligt de weg open om in te gaan op twee nauw verwante verschijnselen die door rituele handelingen kunnen worden opgeroepen: ‘vermeerdering’ en ‘uitvergroting’. In het volgend deel van mijn rede zal ik duidelijk maken wat ik onder vermeerdering en uitvergroting versta en waarom deze processen relevant zijn voor een beter begrip van zowel popularisering van cultuur als het maken van erfgoed.

Vermeerdering en uitvergroting

Het blikje Heineken heeft dus binnen Hazescontexten een symbolische, welhaast iconische betekenis gekregen. Niet alleen voor de fans of tijdens de Hazesrituelen, maar ook in andere culturele opvoeringen of vormen van gepopulariseerde cultuur, zoals in de musical *Hij gelooft in mij*, de film *Bloed, zweet en tranen*, cartoons en nieuwsberichten. We zien dan bijvoorbeeld een slechts met groene blikjes gevulde ijskast, of we horen een fors versterkt geluid als een blikje wordt opengetrokken. Vermeerdering en uitvergroting, in dit geval van een blikje bier, gaan hier over in overdrijving en dramatisering om een moraliserende boodschap uit te dragen. De makers van zulke culturele producties dis-

tantiëren zich zo nadrukkelijk van Hazes en zijn manier van leven, en benadrukken zodoende de maatschappelijke scheidslijn tussen henzelf en degenen voor wie de relatie met hun idool juist via lichamelijke identificatie verloopt. Iconische beelden zijn dus niet eendimensionaal, maar articuleren breder gedragen opvattingen over goed en slecht, hoge en lage cultuur, ‘wij’ en ‘de anderen’.

Ik wil hier betogen dat vermeerdering en uitvergroting zich binnen vrijwel elke geritualiseerde context voordoen, en dus ook een rol spelen bij het verbijzonderen van culturele vormen, voorwerpen, gebeurtenissen en plekken als erfgoed. Het gaat daarbij om een heel scala aan mogelijkheden, waarbij het vermeerderen en uitvergrooten af en toe geen grenzen lijkt te kennen.

De groeiende cultus rond de zestiende-eeuwse Thaise koning Naresuan, vereerd als een van de hoeders van de Thaise natie, biedt een treffend voorbeeld van vermeerdering in een rituele context. Volgens de mythe won Naresuans haan het in een hanengevecht van die van zijn koninklijke Birmese aardsrivaal. Daarom plaatsen zijn vereerders hanenbeeldjes aan de voet van Naresuanbeelden, waar ze in slagorde opgesteld hele hanenlegers zijn gaan vormen. Naast deze vermeerdering kent de Naresuan-verering ook een belangrijk element van uitvergroting: sommige vereerders onderscheiden zich van de ‘gewone’ door het schenken van een reuzehaan. Materiële uitvergroting is dus te typeren als een techniek van verbijzondering, waarvan bijvoorbeeld ook de steeds omvangrijkere bruidsjurken in

exotiserende programma's als *My Big Fat Gypsy Wedding* het resultaat zijn. Hier toont zich een belangrijke, veel algemenere, drijfveer binnen het culturele handelen, namelijk het zich willen onderscheiden van anderen, iets wat zich in dit geval uit in een 'tendens tot de overtreffende trap'; de Elfstedenzwemtocht van Maarten van der Weijden komt hier weer binnen beeld. Om binnen het rituele format van de 'extreme liefdadigheids-uitdagingen' telkens weer de aandacht van het publiek te vangen, moet ieder nieuw initiatief het vorige – liefst verre – overtreffen.



De wens om anderen te overtreffen is niet typerend voor het heden. Vele materiële overblijfselen die nu als erfgoed worden beschouwd – de pyramides, Maya-tempels, Ankhor Wat, kathedralen en paleizen – getuigen

hiervan. Vanuit antropologisch perspectief gaat het hier doorgaans om omgang met en controle over existentiële dimensies van het leven zoals dood, geboorte, het goddelijke of vorstelijke macht. In zijn studie *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali* (1981), over de organisatie van de staat in pre-koloniaal Bali en elders in Zuidoost-Azië, betoogt de antropoloog Clifford Geertz dat lokale vorsten voortdurend bezig waren om door middel van ‘organised spectacles’, met vorstelijke crematies als absoluut hoogtepunt, hun verheven positie te tonen en te bevestigen.



Uitvergroting en dramatisering vormden de kern van de toenmalige *high density events* die tienduizenden toeschouwers trokken. Voor overleden koningen van het

oude Ayutthaya en Siam, bijvoorbeeld, werden op den duur brandstapels van ruim 100 meter hoog gebouwd – voorstellingen van de mythische berg Meru, de woonplaats van de Hindoegoden – die de overledenen zo dicht mogelijk bij deze godenhemel moesten brengen. De constructies waren echter zo gigantisch dat het te risicovol was om ze nog aan te steken. Het lichaam werd daarom in een afgescheiden gedeelte met een vuur onder de kist gecontroleerd gecremeerd.

Na 1869 kwam er een eind aan de reusachtige brandstapels, en werden het crematoriumbouwwerken, die na de crematie weer werden afgebroken, en dat gebeurt nog steeds zo. De palen, balken en planken worden hergebruikt voor de bouw van tempels en andere belangrijke gebouwen: de ceremonie sacraliseert het materiaal, waardoor dit een positieve, beschermende kracht krijgt.

Het hout van de crematorium-constructie voor de in 1888 als klein kind overleden Prins Siriraj werd bijvoorbeeld gebruikt bij de bouw van het eerste Siamese/Thaise ziekenhuis (zie Sumet Jumsai 2012). In dit Siriraj Ziekenhuis overleed in 2016 Koning Bhumibol. De pracht en praal bij de ceremonieën rond zijn crematie zijn in vele opzichten vergelijkbaar met die voor overleden koningen van eerdere dynastieën. Een voor mijn betoog relevant verschil is echter dat de ceremonieën tegenwoordig ook, of misschien wel vooral, in termen van erfgoed geduid worden. Dit betreft zowel de architectuur van het ruim 50 meter hoge crematorium, de met de hand gesneden, gepolychromeerde en

vergulde mythische dieren en andere decoratieve houten beeldhouwwerken, als de choreografieën van de processies, het brede scala aan uniformen, de muziekinstrumenten, de handgeweven 13 meter lange zijden gordijnen enzovoort, enzovoort. Een voortdurende nadruk op de oudheid en onveranderlijkheid van deze rituelen, en op de Thaise uniciteit en Thaise eigenheid van al deze traditionele kunsten en ambachten, geeft dit erfgoedraamwerk een belangrijke nationalistische component. De nationalistische sentimenten die tot uitdrukking komen in dit erfgoedperspectief moeten geplaatst worden in het kader van de algemene nationalistische politiek van de huidige junta, die geen enkele ruimte laat voor afwijkende opvattingen of kritiek, en zeker niet waar het gaat om de verering van de monarchie.

Uit de volgende casus, de Anne Frankboom, zal blijken dat het materiële zich door zijn geschiktheid voor vermeerdering ook bij uitstek leent voor het veelvoudigen van erfgoed. Zoals André Hazes pas na zijn overlijden voor mij onderwerp van onderzoek werd, verscheen ook de Anne Frankboom binnen mijn onderzoeksveld nadat deze was omgevallen. Net als in het geval van André Hazes hebben velen zich ingezet om de boom te doen voortleven, waarbij rituelen en ritualisering een belangrijke rol speelden. Maar, anders dan bij André Hazes, kan dit voortleven in een aantal opzichten letterlijk worden genomen.

De Anne Frankboom, een 150 jaar oude paardenkastanje, stond in een van de tuinen achter het Anne Frankhuis totdat deze op 23 augustus 2010 door een

zomerstorm omgeblazen werd. Anne Frank schrijft in haar dagboek drie keer kort over de boom:

23 februari 1944 Wij keken alle twee naar de blauwe hemel, de kale kastanjeboom aan wiens takken kleine druppeltjes schitterden, naar de meeuwen en de andere vogels die in hun scheervlucht wel van zilver leken. Dat alles ontroerde en pakte ons alle twee zo, dat we niet meer konden spreken.

18 april 1944 April is inderdaad schitterend, niet te warm en niet te koud met zo nu en dan een regenbuitje. Onze kastanje is al tamelijk groen, hier en daar zie je zelfs al kleine kaarsjes.

13 mei 1944 Onze kastanjeboom staat van onder tot boven in volle bloei, hij is vol met bladeren en veel mooier dan verleden jaar.

We moeten hierbij bedenken dat het Achterhuis volledig geblindeld was en dat de bewoners alleen via het zolderraam naar buiten konden kijken, vanwaar alleen de bovenste takken van de boom te zien waren. De dagboekfragmenten verlenen de boom een speciale betekenis. Er stond niet zomaar een kastanjeboom in die tuin, maar een kastanjeboom die door Anne Frank was gezien. Deze vorm van sacralisering is door de antropoloog James Frazer in 1890 aangeduid als ‘contact’- of ‘besmettingsmagie’. Door aanraking of nabijheid dragen sacrale personen of voorwerpen door dat contact iets van hun sacraliteit over. We kunnen hierdoor be-

grijpen waarom de verschijning van een beroemdheid (filmster, koning, heilige) vrijwel niemand onberoerd laat en waarom mensen de behoefte hebben om zo dicht mogelijk in de buurt van beroemde personen te komen. Dit geldt ook, zoals de jaarlijkse 1,3 miljoen bezoekers van het Anne Frankhuis laten zien, voor plekken en voorwerpen verbonden met Anne Frank, die in zekere zin als een moderne heilige kan worden beschouwd.⁸ De ‘aanraking’ door het oog van Anne Frank heeft de kastanjeboom een sacrale waarde gegeven, die, zoals ik duidelijk zal maken, tegelijk een erfgoedwaarde is.

Toen in 2005 de reeds in 1993 aangestelde boomverzorger vaststelde dat de Anne Frankboom door een zwamaantasting niet lang meer zou leven zette het Anne Frankhuis een aantal initiatieven op om de boom ook na zijn dood te laten voortleven. Om te beginnen werden er 30 enten gemaakt, in de hoop dat in elk geval één tot een nieuwe boom zou uitgroeien. Eenmaal uitgegroeid zou deze ent, als 100% genetisch identiek exemplaar (in de context van de holocaust geen neutrale motivatie), de oorspronkelijke boom moeten vervangen. Verder werden er 300 kastanjes opgekweekt: één boom voor elk van de 263 Anne Frankscholen in Europa. Besloten werd om de Anne Frankboom in november 2007 om te kappen, en aansluitend de geënte boom ceremonieel te planten. Het kappen ging echter niet door vanwege de vele verontwaardigde en geëmotioneerde reacties die dit besluit opriep, in Nederland en wereldwijd. De strijd om de boom ontwikkelde zich tot een *high density event*, met een eigen gepopulariseerde

cultuur met de boom als middelpunt in kinderboeken, strips, cartoons, computerspelletjes, schilderijen, een documentaire en een theaterstuk. Vergelijkingen tussen het afvoeren van de Joden tijdens de Tweede Wereldoorlog en de boom als slachtoffer van geweld lagen voor de hand. De tegenstanders van het kappen organiseerden zich in de stichting 'Support Anne Frank Tree' en kregen toestemming om de boom overeind te houden met een door 23 meter lange heipalen gestut stalen 'korset'. De constructie hield de boom overeind tot de gewraakte zomerstorm van 2010.

Het naderend einde van de boom maakte dat ook anderen inzagen dat het wat de kastanjes betreft om bijzonder en eindig materiaal ging. Het relatiegeschenk van Makelaar Rappange in 2007, in wiens tuin ook kastanjes van de Anne Frankboom vielen, bestond uit een in plexiglas gesealde kastanje met daarop een afbeelding van zijn pand, en daaronder de tekst, 'kastanje 2007. Anne Frank boom'. Bij het relatiegeschenk hoorde ook een authenticiteitscertificaat. Rappanges relatiegeschenk inspireerde vervolgens een bestuurslid van het Joods Nationaal Fonds, een zionistische organisatie die zich inzet voor de vergroening van Israël, tot een soortgelijk initiatief. Via Rappange kreeg het fonds de beschikking over 517 kastanjes, eveneens in plexiglas gegoten, ditmaal met de tekst 'Kastanje van de Anne Frank boom', geplaatst op een plexiglazen plaatje met een afbeelding van de boom en één van de dagboekcitaten.



Via deze kastanjes begon het JNF een inzamelingsactie voor de renovatie van het Anne Frank Memorial Park in Israël, waar Anne Franks vader, Otto Frank, in 1960 de eerste boom voor had geplant. De genummerde en eveneens door een certificaat van echtheid geauthenticeerde JNF kastanjes kostten 500 euro per stuk. Van het geld werd in het Anne Frank Memorial park eerst een Anne Frank Memorial opgericht, een initiatief dat, zo was de gedachtegang, vervolgens weer geld en support zou genereren voor de renovatie van het gehele herdenkingspark.

Deze casus toont aan hoe een sacraal object, in dit geval een boom, een reeks van initiatieven kan oproepen, alle in het teken van bescherming en conservering

en daarmee van erfgoedvorming. Hier vindt een proces van vermeerdering plaats: er bestaan nu Anne Frankboom-enten, Anne Frankboomzaailingen en Anne Frankboomkastanjes. Ook blijkt hoe dergelijke vermeerdering verbonden is aan geritualiseerde contexten: als herdenkingsbomen voor scholen, als een bijzondere gift, of als onderdeel van een charitatief herdenkingsproject. De keten van rituelen die het JNF inzette met de geconserveerde kastanjes laat bovendien een vorm van rituele herhaling zien die door Stanley Tambiah is aangeduid als ‘rituele involutie’: een vorm van schijnbaar overmatige verdere bewerking en verlenging van het rituele handelen op basis van een beperkt aantal ‘technische’ middelen en stijlvormen.⁹ In andere woorden, ritueel grijpt altijd terug op een beperkt repertoire van rituele middelen en technieken, maar met deze middelen worden altijd nieuwe rituelen gevormd, en alle rituelen hebben de neiging om langer en uitgebreider te worden. Uitvergroting en vermeerdering zijn dus verschijningsvormen van dit abstractere ‘involutie’.¹⁰

Het gaat te ver om hier in detail in te gaan op wat zich na het omwaaien van de boom heeft afgepeeld. Belangrijk voor mijn betoog over de maakbaarheid en het maken van erfgoed is dat de aannemer die het stalen korset mede mogelijk heeft gemaakt, en daags na het omwaaien op eigen initiatief de boom uit de binnentuin heeft getakeld en opgeslagen, deze als onderpand hield omdat de stichting Support Anne Frank Tree de rekening niet wilde betalen. De aannemer werd weliswaar door de rechter in het gelijk gesteld, maar heeft onder-

schat welke risico's de omgang met moreel zo zwaar beladen materiaal met zich mee brengt. Behalve dat derden hem betichtten van het stelen van Joods cultureel erfgoed, lag bij hem nu ook de verantwoording voor het in redelijke staat behouden van 25 ton reeds door zwam aangetast hout, om te voorkomen dat hij zou worden beschuldigd van het verwaarlozen of vernietigen van Joods cultureel erfgoed.

Hiermee ben ik bij een fundamentele dimensie van gesacraliseerd materiaal aangekomen: het is gevaarlijke materie, in die zin dat de degenen die hier mee omgaan er, geheel tegen de verwachtingen in, negatief door getroffen kunnen worden. Dus anders dan de, met name in het westen, gangbare opvatting dat *mensen* bepalen wat zij met dingen of materie doen, laat de casus van de Anne Frankboom zien, dat dergelijk materiaal juist niet te controleren valt en, integendeel, mensen aanzet tot allerlei handelingen waarvan de consequenties niet te overzien zijn. Het inzicht dat dingen of materie mensen juist veelal de baas zijn, en dat deze verhouding tussen mens en ding niet het prerogatief is van zogenaamde niet-rationele, primitieve samenlevingen, is onder andere in 1993 door Jojada Verrips verwoord in zijn pleidooi voor een 'antropologie van het wilde westen', en sluit aan bij een inmiddels brede stroming binnen de antropologie en religiestudies die materiële cultuur een centrale plek in de analyse geeft.¹¹

Overschotten

Wat betekent deze oncontroleerbare dimensie van het heilige voor een beter begrip van de maakbaarheid en het maken van erfgoed? De bestemming van het nieuwe, vermeerderde Anne Frankboomerfgoed, enten, zaailingen en kastanjes, geeft een eerste aanzet tot een antwoord op deze vraag. Zes van de dertig enten groeiden uit tot een boom; omdat slecht 79 Anne Frankscholen een Anne Frankboomzaailing wilden, hield het Anne Frankhuis er 220 over; van de 517 genummerde JNF kastanjes, waarvan nummer 49 is opgenomen in de collectie eigentijdse relieken van het Rijksmuseum, bleven er ruim 400 over. Voor al deze overschotten geldt dat ze niet zomaar weggegooid kunnen worden. Een deel van de Anne Frankboomzaailingen vond een bestemming elders in de wereld, waaronder in Japan, Argentinië, en de VS, waar elf bomen op betekenisvolle plekken zijn geplant, zoals de tuin van het Capitool en het Liberty Park bij het 9/11 Memorial. De enten staan nog bij de kweker; de zaailingen vormen een klein, geheim Anne Frankzaailingbomenbosje in het Amsterdamse bos. De beheerder wil er wel van af, maar durft ze niet te kappen omdat dit negatieve publiciteit voor het bos met zich mee zou kunnen brengen; de JNF kastanjes staan in de kast, en tenslotte staat er, als het goed is, nog 25 ton hout op een van de werven van de inmiddels overleden aannemer. Voor deze overschotten bestaat wereldwijd een massale belangstelling, en veel mensen zouden zeker voor een stukje boom, een

zaailing of kastanje willen betalen. In 2007 verkocht een andere buurman van de boom via eBay voor tienduizend dollar een kastanje aan een Amerikaan. Maar het Anne Frankboomerfgoed is onderhevig aan een morele economie, met de holocaust en het lot van Anne Frank als moreel ijkpunt. Deze economie verwerpt alles wat naar commercie en gewin ruikt, en daarmee wordt, zoals Igor Kopytoff (1986) deze dimensie van de omgang met het verbijzonderde en het sacrale heeft verwoord, elke transactie met het grootste wantrouwen gevolgd (p.77). Hiermee zijn we weer bij het eerder gemaakte punt dat omgang met sacraal materiaal risicovol is, omdat voor de betrokkenen altijd reputatieschade dreigt.



Eerder heb ik dergelijk materiaal, waar men wel van af wil maar niet zomaar vanaf kan, ‘heilig afval’ genoemd (2014). Het materiaal heeft enerzijds een sacrale of erfgoedwaarde, maar anderzijds heeft het een kwaliteit die meestal aan afval wordt toegekend is: er is te veel van en dus is het overvloedig of het is vergankelijk, en kan het daarom niet lang worden bewaard. Anders gezegd, de sacrale waarde maakt dat het materiaal zich tegen weggooiën verzet. Het is de moeite waard om de afvaldimensie van erfgoed nader te beschouwen, omdat deze een eigen licht werpt op de gepolitiseerde contexten waarbinnen het maken van erfgoed plaatsvindt.

In de gegeven voorbeelden gaat het altijd om materiaal dat voortkomt uit situaties waarin emoties en sentimenten een belangrijke rol hebben gespeeld: de zoektocht naar en redding van een jeugdelftal; de zelfopoffering van een zwemmer; het overlijden van een zanger; de dood en crematie van een koning; de bedreiging van een bijzondere boom. Emoties en sentimenten zijn fundamenteel voor het ontwikkelen van een gebeurtenis tot een *high density event*, en raken als vanzelfsprekend verbonden met al het materiaal dat bij, en naar aanleiding van, de gebeurtenis gegenereerd wordt. Dit maakt inzichtelijk waarom dit materiaal niet zomaar kan worden weggegooid: het is alsof hiermee de glorie en trots dan wel het verdriet en de morele verontwaardiging worden weggegooid, en daarmee ontkend. Door aan dergelijk materiaal de status erfgoed toe te kennen, hoeft het behoud niet verder te worden gemotiveerd,

vergelijkbaar met de vanzelfsprekendheid waarmee trofeeën of relieken bewaard worden.

De tendens bestaat, zoals het museum in oprichting naar aanleiding van de redding van de grottenjongens al liet zien, om alles te willen bewaren: buizen en pompen, duikflessen en kleding. Want, waarom zou het een wel de moeite van het bewaren waard zijn en het andere niet?



Uit mijn onderzoek rond tijdelijke monumenten zoals die bij herdenkingen ontstaan blijkt alles bewaren in de praktijk echter niet mogelijk: een deel van het materiaal is vergankelijk, er is te veel materiaal, of conservering en behoud worden te kostbaar. Dit zorgt ervoor dat belangrijke spelers in het maken van deze recente vormen van erfgoed – archieven, musea en onderzoeksinstituten, zoals het Meertens Instituut – niet alleen verplicht zijn om hun selecties te motiveren, maar ook dat zij de verantwoording hebben om zich op gepaste wijze te ontdoen van dat deel van het materiaal waarvoor de keuze op ‘niet bewaren’ is gevallen.

Dit probleem van selecteren en bewaren bracht het Ministerie van Veiligheid en Justitie er toe om Piet Broertjes, burgemeester van Hilversum en belast met het herdenkingsmateriaal van de MH17 ramp (2014), te vragen een ‘nationaal knuffelprotocol’ te ontwikkelen. Omdat herdenkingsmateriaal zijn vernietiging in de weg staat – al gaat het bijvoorbeeld om natgeregende knuffels – kan het gedeelte waarover besloten is het niet te bewaren doorgaans niet zonder meer bij de vuilnisbak worden gezet. Het moet, aldus mijn argument, eerst via geritualiseerde handelingen van zijn sacrale of erfgoedwaarde worden ontdaan. De MH17 knuffels volgden hiertoe de volgende route: als onderdeel van de herdenking in 2015 werden de knuffels verwerkt in een knuffelmuur, en vervolgens werden ze, gedesinfecteerd en schoongemaakt, aan de stichting *Geef een knuffel* gegeven, een stichting die knuffels uitdeelt aan zieke kinderen. De stichting garandeert dat de kinderen nooit te

weten zullen komen waar hun knuffel vandaan komt: ze zijn ontdaan van hun erfgoedkarakter. Dit laat zien hoe, net als het Anne Frankboom materiaal in rituele, charitatieve settings vermeerderd kon worden, geritualiseerd handelen ook onderdeel is van het verminderen van erfgoedmateriaal. In die context valt de moeite die wordt genomen om verlepte bloemen apart te composteren, en nog frisse bloemen naar verzorgingshuizen te brengen – zoals dat bijvoorbeeld met de ruim 10.000 ton bloemen voor Prinses Diana gebeurde – beter te begrijpen.

Erfgoedpolitiek

Ik heb duidelijk willen maken dat onderzoek naar erfgoed, onderzoek is naar erfgoedpolitiek. In een recent artikel over de onrust die ontstond naar aanleiding van het nieuws dat de HEMA voortaan de term ‘verstoppeitjes’ zou gebruiken, in plaats van ‘paaseitjes’, laat religiewetenschapper Ernst van den Hemel zien dat politici als Sybrand Buma en Mark Rutte zo’n kwestie aangrijpen om hun ongerustheid uit te spreken over de bedreiging van wat nieuw rechts steeds vaker aanduidt als Nederlands Joods-Christelijke erfgoed (2017).

Het onderzoek naar de paaseitjesdiscussie is onderdeel van een breder Europees onderzoeksproject naar de ‘Vererfgoedisering van religie en sacralisering van erfgoed in hedendaags Europa’ (HERILIGION), waarin we voor het Nederlandse deel de blik richten op de popularisering, sacralisering en vererfgoedisering

van de Passie, in de breedste zin van het woord.¹² Zowel het jaarlijkse *high density event* ‘The Passion’ (ruim 3 miljoen kijkers) als de honderden opvoeringen van de Matthäus Passion – van authentieke tot meezingversie en beide een uitstekend voorbeeld van gepopulariseerde cultuur – maken deel uit van dit onderzoek.



Wat paaseitjes, ‘The Passion’ en de ‘Matthäus Passion’ in één project bij elkaar brengt is een bredere onrust over het verdwijnen van kennis over de betekenis van Pasen, dat in dit perspectief dus als bedreigd Joods-Christelijk erfgoed verschijnt. Ideeën over de oorzaak van deze dreiging verschuiven van ontkerkelijking naar de aanwezigheid van Nederlandse Moslims. Dit laat

zien dat, zoals eerder betoogd, weliswaar elk voorwerp of handeling tot erfgoed gemaakt kan worden, maar dat de analyse dit maken in een bredere maatschappelijke of politieke context dient te plaatsen.

Dit betekent dat bij het onderzoek naar het maken van erfgoed altijd de vraag gesteld moet worden waarom juist aan bepaalde gebeurtenissen, culturele vormen of objecten wel erfgoedwaarde wordt toegekend en aan andere niet. Toegespitst op de vererfgoediging van herdenkingen, gaat zulk onderzoek dus eigenlijk over de vraag welke doden of wat voor soorten dood wel herinnerd moeten blijven worden en welke doden of wat voor soorten dood kennelijk minder de moeite van het herinneren waard zijn. Dit lijkt misschien extreem geformuleerd, maar het feit dat dit onderscheid bestaat laat zien dat het, in de woorden van filosoof Charles Taylor, om een ‘politiek van erkenning en waardering’ gaat, een politiek die zich onder andere manifesteert in een strijd om het erkend krijgen van voorwerpen of gebeurtenissen als erfgoed. Concreet kan bijvoorbeeld de vraag gesteld worden waarom het herdenkingsmateriaal voor de slachtoffers van de Schipholbrand (2005), waarbij elf asielzoekers om het leven kwamen, niet als erfgoed bewaard is.

Individueen, groepen, instanties en organisaties zijn voortdurend en op allerlei niveaus en vanuit zeer uiteenlopende motivaties bezig om aan voor hen relevante gebeurtenissen, plekken of culturele handelingen het predicaat erfgoed te verbinden of deze in een erfgoedperspectief te plaatsen. Succes of falen hierin berust

voor een belangrijk deel op het genereren en mediatiseren van emoties en sentimenten, processen die nauw verweven zijn met de popularisering en sacralisering van culturele handelingen, gebeurtenissen en objecten.

In deze ‘strijd om erkenning’ worden bestaande machtsverhoudingen bevestigd en betwist. Onderzoek naar erfgoedpolitiek en het maken van erfgoed kan daarmee bijdragen aan een beter begrip van verschuivende maatschappelijke verhoudingen en de spanningen die deze verschuivingen oproepen. Ik wil de komende jaren dan ook onderzoek opzetten waarin de diversiteit van de hedendaagse samenleving het uitgangspunt vormt en onderzoeken hoe uiteenlopende betrokkenen erfgoedpolitiek in dit verband vorm geven. Hiermee sluit ik zowel aan bij het onderzoek aan het Meertens Instituut, dat zich primair richt op de talige en culturele praktijken van het leven van alledag in Nederland, als bij het onderwijs- en onderzoeksprogramma van de afdeling sociale en culturele antropologie van de VU, dat zich richt op de mobiliteit van mensen, objecten, religie en cultuur in de breedste zin van het woord.

In een wereld die gekenmerkt wordt door spanningen rond de mobiliteit van cultureel anderen, ervaren velen een gebrek aan controle over het afbakenen en inrichten van de eigen leefwereld.¹³ Teruggrijpen op het culturele eigene, de inzet van cultuur-identiteitspolitieke kwesties, is zoals gezegd, daarvan een van de uitdrukkingsvormen, evenals het ervaren en waarderen van cultuur in termen van erfgoed. Tegelijkertijd, en hier ligt een van de theoretische en etnografische

uitdagingen voor toekomstig onderzoek, worden culturele vormen en handelingen in hoog tempo gepopulariseerd, opgenomen in nieuwe contexten, gesacraliseerd als erfgoed en als onveranderlijk ervaren. Ik heb hier voorgesteld aandacht te besteden aan het naturaliserend vermogen van ritueel en geritualiseerd handelen in deze processen, en daarmee aan de maatschappelijke en politieke dimensies van het maken van erfgoed. Met de notie *high density event* voor het aanduiden van gebeurtenissen van hoge dichtheid – aan emoties, culturele producties, rituelen, handelingen en aantallen mensen die zich erbij betrokken voelen – hoop ik bij te dragen aan een beter begrip van de intrinsieke verbanden tussen dergelijke gebeurtenissen en het leven van alledag.

Woord van dank

Allereerst wil ik het College van Bestuur van de Vrije Universiteit, alsook het bestuur van de Faculteit van Sociale Wetenschappen bedanken voor het in mij gestelde vertrouwen. Ton Salman en Marina de Regt dank ik voor hun ondersteuning en inspanningen tijdens de benoemingsprocedure. Mijn dank gaat evenzeer uit naar de KNAW en het Meertens Instituut voor het mogelijk maken van deze bijzondere leerstoel ‘Antropologie van ritueel en populaire cultuur’. Zowel de vorige directeur van het Meertens Instituut, Hans Bennis, als de huidige directeur, Antal van den Bosch, hebben mij hierbij steeds gesteund. Ook wil ik Herman Roodenburg bedanken die mij aangemoedigd heeft om hem, al is het met een andere leerstoel, als het ware op te volgen als bijzonder hoogleraar bij de afdeling sociale en culturele antropologie aan de Vrije Universiteit.

Ik kijk er zeer naar uit om in onderzoek en onderwijs samen te werken met mijn nieuwe collega's aan de VU, waarvan eigenlijk de meesten door eerdere samenwerking en gedeelde interesses al heel lang collega's zijn: ik bedank jullie allemaal voor de hartelijke ontvangst.

Ik hoop vanuit deze positie en vanuit het Meertens Instituut bij te dragen aan vele inhoudelijke en stimulerende ontmoetingen en initiatieven, waarbij studenten en collega's van de VU, UvA, Universiteit Utrecht en andere academische instituten zich thuis zullen voelen.

Hierbij staan mij ook versterking en uitbreiding van de banden met musea voor ogen, zoals met het Amsterdam Museum, het Tropenmuseum en het Catharijne Convent.

Ik ervaar het als een geschenk dat ik, van huis uit Thailand-antropoloog, dankzij het Meertens Instituut in staat ben gesteld om de blik op de eigen samenleving te richten. Hierdoor heb ik mij op een veelzijdiger manier als antropoloog kunnen ontwikkelen.¹⁴ Ik ben mijn collega's van de afdeling etnologie, met Peter-Jan Margry en Theo Meder vanaf het eerste uur, dan ook dankbaar voor de geboden ruimte en voor de vele goede jaren van samenwerking. Leonie Cornips van het Meertens en Vincent de Rooij van de UvA bedank ik voor de samenwerking op het onderzoeksthema 'taalcultuur'. De dagelijkse goedgehumeurde en scherpe samenwerking met Markus Balkenhol en Ernst van den Hemel maakt des te meer dat ik mij realiseer hoe goed ik het getroffen heb. Markus en Ernst, jullie zijn fantastische vrienden en collega's.

Het is zeker niet vanzelfsprekend dat ik hier sta. Een van mijn eerste werkgroepen als student culturele antropologie aan de UvA ging over de Tweede wereldoorlog in Zuidoost-Azië, met name de Japanse bezetting van Indonesië, en vormt in retrospectief mijn eerste kennismaking met 'politiek van herinnering'. De docent, Laçie Sluimers, keek mij bij de eerste bijeenkomst vanonder de borstelige wenkbrauwen aan en sprak: 'zo,

een van de laatsten van de Mammoetwet.’ De portee van deze opmerking ontging mij op dat moment totaal, maar het komt er inderdaad op neer dat ik dankzij het doorstromingsideaal van deze wet (formeel: wet voor-gezet onderwijs) via de MAVO, brugjaren, HBO analiste-opleiding en colloquium doctum aan de studie antropologie begon. Tegenwoordig zou dat denk ik nauwelijks haalbaar zijn; van jongeren wordt verwacht dat zij al op 15-jarige leeftijd het juiste pakket kiezen en vandaaruit in rechte lijn een opleiding voltooien. Ik wil deze gelegenheid dan ook gebruiken om te pleiten voor meer ruimte voor aarzeling en flexibiliteit.

Bonno Thoden van Velzen en Han ten Brummelhuis, ooit waren jullie mijn promotor en copromotor. Jullie invloed resoneert nog dagelijks: Bonno dankzij zijn inzichten over de kracht van sociale verbeelding en collectieve fantasieën; Han dankzij zijn inspanningen mij wegwijst te maken in de Thaise taal en samenleving.

Van de afdeling culturele antropologie aan de UvA heb ik alle kansen en ruimte gekregen: zowel tijdens de studie, mijn promotietijd als wel als in de jaren daarna als docent. Voor al deze jaren en alles wat ik hier geleerd ben ik zowel de studenten als mijn UvA collega’s veel dank verschuldigd, in het bijzonder Alex Strating en Milena Veenis. De vriendschappen die ik hier heb opgebouwd zijn nog steeds belangrijk, en ik doel hiermee met name op de extended vriendengroep rondom het ooit door ons opgerichte onvolprezen antropologisch

tijdschrift *Etnofoor*. Lieve Rob, Milena, Suzanne, Mat-tijs, Birgit en Alex: ik hoop dat we nog heel regelmatig over het leven, de wereld en antropologie zullen praten.

Vrienden en collega's in Thailand, jullie zijn hier niet – maar zonder jullie was ik niet geworden wie ik nu ben. Ik zie uit naar de komende jaren waarin we de uitdaging aangaan goed en kritisch onderzoek te doen in een sa-menleving die steeds meer naar een permanente dicta-tuur afglijdt.

Een speciaal woord van dank voor Birgit Meyer. Birgit, vanaf het allereerste moment dat het idee geboren was om te solliciteren naar een niet-bestaande PhD-positie in het WOTRO onderzoeksprogramma *Globalisation and the Construction of Communal identities*, waar jij als postdoc was aangesteld, ben jij zowel inhoudelijk als vriendin altijd bij mij geweest. Je inspirerend enthousi-asme kleurt elk samenzijn en het vooruitzicht dat we nog zoveel samen gaan doen is echt fantastisch.

Tot slot, last but not least, mijn familie. Ik ben heel blij dat jullie, mijn belangrijkste supporters, hier allemaal zijn. Het enige grote gemis is mijn vader, Ted Stengs, die dit ook een hele fijne gelegenheid zou hebben ge-vonden. Gelukkig is mijn moeder, Loes Stengs, wel aanwezig.

Rosa en Max bedank ik voor hun eeuwige bereidheid tot kritisch meedenken, discussie en humoristische

relativering. Mijn grootste dank gaat uit naar mijn geliefde, Jeroen Beets, altijd mijn eerste lezer en opbouwende criticus, steun en toeverlaat.

Ik weet dat het niet altijd makkelijk is om met een antropoloog samen te leven, maar jullie 3-en zijn hier altijd keien in geweest. Ik draag deze oratie daarom aan jullie op.

Ik heb gezegd

Noten

¹ Ik wil Birgit Meyer, Alex Strating en Jeroen Beets hartelijk danken voor hun stimulerend en constructief commentaar op een eerdere versie van deze tekst.

² Voor een nadere introductie over populaire cultuur als concept en benadering van antropologisch onderzoek verwijs ik naar Johannes Fabians heldere uiteenzetting in *Moments of Freedom* (1998).

³ Hiermee verschilt mijn begrip van ‘gebeurtenis’ met die van filosofen als Alain Badiou (2008) of Slavoj Žižek (2014), voor wie een *event* of gebeurtenis een interventie is die de wereld fundamenteel kan veranderen, bijvoorbeeld een revolutie of verliefdheid. Waar, in hun perspectief, *event* een radicale breuk met het bekende inhoudt, wordt een *high density event* gekenmerkt door een complexe interactie tussen bestaande scripts en nieuwe inhoud.

⁴ Zie <https://www.immaterieelerfgoed.nl/nl/sinterklaas>.

⁵ Zie <https://www.immaterieelerfgoed.nl/nl/page/801/stichting-sint-pietengilde>.

⁶ *Heritage Dynamics. Politics of Authentication and the Aesthetics of Persuasion in Ghana, South Africa, Brasil and the Netherlands*. NWO Research Proposal, 2008 (Birgit Meyer, Mattijs van de Port & Herman Roodenburg).

⁷ In *The Elementry Forms of the Religious Life* (1912) komt Emile Durkheim al tot de conclusie dat in principe aan alles een heilige status kan worden toegekend. Voor Durkheim had het heilige als functie de mens met de samenleving te verbinden.

⁸ Het werk van David Barnouw (2012), en Barbara Kirshenblatt-Gimblet & Jeffrey Shandler (2012) beschrijft en

analyseert de gepopulariseerde cultuur rondom ‘het fenomeen Anne Frank’.

⁹ ‘... seeming overelaboration and overprolongation of ritual action woven out of a limited number of “technical” devices and stylistic complexes’ (Tambiah 1985: 153).

¹⁰ De term involutie, oftewel het ‘principe van het beperkt aantal mogelijkheden’ is oorspronkelijk door de antropoloog Alexander Goldenweiser in 1936 ingebracht als argument tegen de theorie van het cultureel diffusionisme, dat overeenkomsten tussen culturen verklaart vanuit cultuuroverdracht. Volgens Goldenweiser is er maar een beperkt aantal manieren mogelijk waarop bepaalde handelingen verricht kunnen worden, waardoor innovaties of culturele vormen en ideeën zich onafhankelijk van elkaar in meerder samenlevingen kunnen ontwikkelen. Clifford Geertz heeft aan het begrip involutie later grote bekendheid gegeven door zijn specifieke uitwerking ervan in *Agricultural Involution. The processes of Ecological Change in Indonesia* (1963), waarin hij ingaat op de toenemende complexiteit van het landbouwsysteem onder ecologische druk.

¹¹ Voor mijn interesse in en begrip van materialiteit zijn de gesprekken met Milena Veenis vormend geweest, evenals de ‘materiële cultuur bijeenkomsten’ met Gosewijn van Beek.

¹² *The Heritagization of Religion and the Sacralization of Heritage in Contemporary Europe* (HERILIGION) HERA JRP ‘Uses of the Past’ Research Proposal 2015 (Oscar Salemink, Ferdinand de Jong, Anna Niedźwiedz, Clara Saraiva & Irene Stengs).

¹³ Sinds de jaren negentig behoren, met het werk van Arjun Appadurai (1996) en anderen (zie bijvoorbeeld Meyer & Geschiere 1999), mondialisering, mobiliteit en (de reïficatie van) culturele identiteiten in hun onderlinge samenhang tot de kernthema’s van de antropologie.

¹⁴ Voor een grondiger begrip van wat mensen doen acht Stanley Barret (1997) het noodzakelijk dat antropologen zowel veldwerk in den vreemde verrichten als in de eigen samenleving, een aanbeveling waar ik mij van ganser harte bij aansluit.

Referenties

Appadurai, Arjun

1996 *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.

Badiou, Alain

2008 *Paulus. De fundering van het universalisme*. Ten Have: Kampen.

Balkenhol, Markus

2015 Zwarte Piet, racisme en emoties. *Waardenwerk* 62:36–46

Balkenhol, Markus, Paul Mepschen and Jan Willem

Duyvendak

2016 The Nativist Triangle. Sexuality, Race, and Religion in discourses on 'Dutchness'. In: Jan Willem Duyvendak et al., *The Culturalization of Citizenship. Autochthony and Belonging in a Globalizing World*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Barnouw, David

2012 *Het fenomeen Anne Frank*. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker.

Barret, Stanley R.

1997 [1983] *The Rebirth of Anthropological Theory*. Toronto, London: UTP.

-
- Bell, Catherine
1992 *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford: Oxford University Press.
- Blok, Anton
1976 *Wittgenstein en Elias. Een methodische richtlijn voor de antropologie*. Amsterdam: Polak & Van Gennep.
- Chidester, David
2005 *Authentic Fakes. Religion and American Popular Culture*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Connerton, Paul
1989 *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Durkheim, Emile
1957 [1912] *The Elementary Forms of The Religious Life*. Joseph W. Swain (transl.). London: George Allen & Unwin Ltd.
- Fabian, Johannes
1998 *Moments of Freedom. Anthropology and Popular Culture*. Charlottesville and London: University Press of Virginia.
- Frazer, James G.
1967 [1890] *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. London, Toronto: MacMillan & Co, Ltd.
- Geertz, Clifford
1963 *Agricultural Involution. The Processes of Ecological Change in Indonesia*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
1981 *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton: Princeton University Press.
- Gennep, Arnold Van
2010 [1960] *The Rites of Passage*. Monika B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee (transl.). London, New York: Routledge.

-
- Ginkel, Rob van
2011 *Rondom de stille. Herdenkingscultuur in Nederland*. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker.
- Helsloot, John
2005 'De Strijd Om Zwarte Piet'. In: Isabel Hoving, Hester Dibbits, en Marlou Schrover (red.), *Veranderingen in het Alledaagse 1950- 2000*, Pp. 249-271. Leiden: DBNL.
- Hemel, Ernst van den
2017 The Dutch War on Easter. Secular Passion for Religious Culture & National Rituals. *Yearbook for Ritual and Liturgical Studies* 33:1-19.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara
1998 *Destination Culture. Tourism, Museums and Heritage*. Berkeley: University of California Press.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara & Jeffrey Shandler (eds.)
2012 *Anne Frank Unbound: Media, Imagination, Memory*. Bloomington: Indiana University Press
- Kopytoff, Igor
1986 The Cultural Biography of Things. Commodization as Process. In: Arjun Appadurai (ed.), *The Social Life of Things*. Cambridge: Cambridge University Press. Pp.64-91.
- Macdonald, Sharon
2013 *Memorylands. Heritage and Identity in Europe Today*. London: Routledge.
- Meyer, Birgit and Peter Geschiere (eds.)
1999 Globalization and Identity: Dialectics of Flow and Closure, special issue *Development and Change* 29(4).
- Meyer, Birgit en Mattijs van de Port (eds.)
2018 *Sense and Essence. Heritage and the Cultural Construction of the Real*. Oxford, New York: Berghahn Books.

-
- Meyer, Birgit en Marleen de Witte
2013 Heritage and the Sacred. Introduction. *Material Religion. Journal of Objects, Art and Belief*. Special issue Heritage and the Sacred 9(3):274-281.
- Port, Mattijs van de
2010 Dat wat rest... Over sacralisering en de ongerijmdheden van het bestaan. Rede uitgesproken bij het aanvaarden van het ambt van hoogleraar Populaire Religiositeit, FSW, Vrije Universiteit, 26 maart 2010.
- Salemink, Oscar
2016 Described, inscribed, written off: Heritagisation as (dis)connection. In: Philip Taylor (ed.), *Connected and Disconnected in Viet Nam: Remaking Social Relations in a Post-Socialist Nation*. Australian NUP. Pp. 311-345.
- Smith, Laurajane
2006 *Uses of Heritage*. Oxford: Routledge.
- Stengs, Irene
2015 *Het fenomeen Hazes. Een venster op Nederland*. Amsterdam: AUP.
2018 Ascertaining the Future Memory of Our Time. Dutch Institutions Collecting Relics of National Tragedy. In: Birgit Meyer and Mattijs van de Port (eds.), *Sense and Essence. Heritage and the Cultural Construction of the Real*. Oxford, New York: Berghahn Books. Pp. 266-288.
- Sumet Jumsai
2012 <http://www.nationmultimedia.com/life/The-Royal-Pyre-as-Mount-Meru-30179126.html>.
- Tambiah, Stanley J.
1985 *Culture, Thought and Social Action. An Anthropological Perspective*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.

Taylor, Charles

1994 *Multiculturalism and 'the Politics of Recognition'*
Amy Gutman (ed), Princeton: Princeton University
Press. Pp. 25-73.

Thoden van Velzen, H.U.E.

1995 Revenants That Cannot Be Shaken. Collective
Fantasies in a Maroon Society. *American Anthropologist*
97(4):722-732.

Verrips, Jojada

1993 'Het ding "wilde" niet wat ik wilde.' Enige notities
over moderne vormen van animisme in westerse samen-
levingen. *Etnofoor* 6(2):59-79.

Žižek, Slavoj

2014 *Event. Philosophy in Transit*. London: Penguin
Books.

